ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXI, zeszyt 2 — 1973

TADEUSZ STYCZEŃ

O METODZIE ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

NA MARGINESIE *OSOBY I CZYNU* K. WOJTYŁY
ORAZ *KSIĄŻECZKI O CZŁOWIEKU* R. INGARDENA

Z dwu głównie powodów potrzebujemy filozofii człowieka. Jej przedmiot: człowiek — tak bliski każdemu w elementarnym doświadczeniu codziennym jest równocześnie aż nazbyt odległy w porównaniu z tym, jakby się go znać chciało. Ciekawość nasza w stosunku do nas samych ciągle niejako przerasta zasób tego, co o sobie wiemy. Rzecz przy tym paradoksalna: dysproporcji tej wcale nie usuwa rosnący niebywale zasób informacji, jaki gromadzą rozwijające się imponująco nauki szczegółowe o człowieku. Dzieje się tak chyba dlatego, że nauki te — zgodnie zresztą z właściwym im punktem widzenia i metodą badania — pozwalają co prawda z bardzo bliska oglądać szczegóły mozaiki złożonego obrazu człowieka, ale za to kosztem rezygnowania z oglądania całości. Owszem, zdają się ukazywanym fragmentem tę całość nawet przesłaniać i przez to oddalać obraz, który miały przybliżyć. Pogłębia to tylko niedosyt poznawczy u kogoś, kto interesuje się danym fragmentem właśnie ze względu na całość, a nie jako wyłącznym przedmiotem poznania. Tak więc nauki szczegółowe raczej jeszcze rozbudzają zapotrzebowanie poznawcze na całościową wizję człowieka, z jaką spotykamy się w przednaukowym, elementarnym doświadczeniu, z którą jakoś nie umiemy się rozstać, chociaż nie umiemy także na niej poprzestać. Potrzebujemy udoskonalonego, pogłębionego, scalonego i wyrazistego obrazu. Czy nie takie są w gruncie rzeczy źródła wzrastającego wciąż zapotrzebowania na antropologię filozoficzną i wołania o nią dokładnie w chwili, kiedy tyle nauk szczegółowych z tak wielkim powodzeniem i przy udoskonalonych narzędziach badania eksploruje na różne sposoby człowieka?

Do filozofii zwracamy się jednak nie tylko po to, by zdobyć wiedzę zdolną scalić w organiczną jedność olbrzymią ilość cząstkowych informacji o człowieku. Chodzi nam bowiem nie tylko o to, by siebie samych poznać, odkryć własną istotę, ale również o to, by była to wiedza

najlepszej próby. Jesteśmy nie tylko ciekawi, kim jesteśmy, ale równocześnie żywo zainteresowani w tym, by wiedza na nasz własny temat spełniała wszystkie maksymalne warunki epistemologiczne. Warunków tych nie umiemy zresztą nie stawiać tej wiedzy powodowani czysto życiowymi, egzystencjalnymi troskami. Doskonałej metodologicznie i epistemologicznie wiedzy o sobie potrzebujemy, po prostu by móc po ludzku — to jest w pełni racjonalnie i odpowiedzialnie — żyć. Do filozofii więc zwracamy się lub też tworzymy ją w nadziei, że ona właśnie da nam dokładnie tę wiedzę, bez jakiej nie umiemy się obejść, wiedzę o takim charakterze, jakiego nie mogą nam zapewnić i z jakiego programowo nawet rezygnują nauki szczegółowe, również gdy badają człowieka.

Pasja poznawcza autora *Osoby i czynu* [1] jest przede wszystkim próbą wdarcia się w świat człowieka: zobaczyć go i przejrzeć jego istotę. Jest to pasja — rzec można — przedmiotowa. Wyraża się ona pytaniem: kim i jaki jest człowiek? Wszystko w jego książce służy temu jednemu celowi. I najczęściej taki też cel mają ci, którzy tę książkę biorą czy wezmą dopiero do ręki — czytelnicy. W parze jednak z tą główną pasją poznawczą — choć nieco w jej cieniu — idzie metodologiczna aspiracja autora, by rezultaty swych odkryć wyrażone w treści twierdzeń o człowieku ostatecznie udokumentować. Legitymacja twierdzeń, uprawomocnienie wyników, sposób dochodzenia do tez o człowieku i ich uzasadniania będą mnie tutaj głównie interesować, więcej nawet aniżeli sama treść twierdzeń. Proponuję więc pewne odwrócenie perspektywy i spojrzenie nie na to, a w każdym razie nie tyle na to, co autor zrobił, jaką treść głosi, ale na to, jak robi to, co robi. Nie chodzi mi zresztą o szczegóły jego roboty, warsztatu czy narzędzi, lecz o ukazanie typu, ogólnego modelu przyjętej metody. Chcę to czynić z myślą o spojrzeniu na nią również z punktu widzenia jej odpowiedniości i wystarczalności dla celu formułowania twierdzeń o człowieku, odznaczających się cechami poznania filozoficznego, tj. w jakiś sposób ostatecznego i zarazem realnie przedmiotowego. Żywię bowiem przekonanie, że jedynie parci potrzebą tego typu poznania czy to człowieka, czy też ponadludzkiej rzeczywistości zwracamy się do filozofii i widzimy sens jej uprawiania.

Co decyduje o metodzie badania? Decyduje o tym z jednej strony to, co się bada, przedmiot, w naszym przypadku człowiek-osoba, z drugiej strony to, po co się bada to, co się bada, cel, czyli to, jaką wiedzę pragnie się o człowieku uzyskać. Jedno i drugie łącznie: przedmiot i cel badania nakładają i współwyznaczają określone warunki pod adresem

[1] K. Wojtyła. *Osoba i czyn*. Kraków 1970.

tego, jak, w jaki sposób, czyli jaką metodą można i trzeba to robić, jaka metoda jest nieodzowna, a zarazem wystarcza do uzyskania takiej — pożądanej — wiedzy o takim przedmiocie. Wymagania pod adresem metody zarówno z racji badanego przedmiotu, jak i z racji celu jego badania będą kolejno przedmiotem poniższych uwag, wypowiadanych na marginesie lektury *Osoby i czynu*.

1. Osobliwość przedmiotu: człowiek-osoba polega głównie na tym, że może on być badany — inaczej niż wszystkie inne przedmioty — nie tylko „z zewnątrz", lecz także „od wewnątrz", „od środka". Stwarza to oczywiście wyjątkową wprost i niepowtarzalną szansę dla poznania człowieka. Ta jedyna szansa stwarza jednak osobliwy problem epistemologiczny i metodologiczny zarazem: problem przedmiotowej ważności i kontrolowalności wiedzy uzyskanej z takiego źródła informacji oraz problem jej intersubiektywnej komunikowalności. Problem ten wyłania się właśnie dlatego, że wyjątkowość szansy poznania człowieka „od wewnątrz" jest jakby okupiona tym, iż w ten jedyny sposób przedmiot ten jest dany zawsze i może być dany zawsze i tylko komuś jednemu: samemu sobie. Problemem jest tu więc wyeliminowanie niebezpieczeństwa subiektywizmu, wzięcia jakieś egologii za filozoficzną, tj. ogólnie ważną teorię człowieka, lub nawet wzięcia iluzji za wiedzę o człowieku. Autor jest świadom zarówno szansy poznania człowieka przez samozapoznanie, jak i związanego z nią problemu, od którego rozwiązania zależy w prostej linii wartość poznawcza wszystkich wyników w taki czy inny sposób z tego źródła czerpanych. Wydaje się jednak, że przy całym swym przedmiotowym nastawieniu jest bardziej rębaczem i wydobywcą kruszcu ocenionego jakby na pierwszy rzut oka jako materiał wartościowy, mniej jest natomiast jego wyrafinowanym kontrolerem czy technologiem procesu wydobywania. Kontrolę ogranicza jakby do przywołania innych czytelników, a potencjalnie każdego na świadka, kto by współdoświadczając wraz z autorem u siebie tego samego, czego autor doświadcza u siebie, porównał rezultat autora i własny, dając przez to swój wkład poznawczy w dzieło tworzenia obiektywnie i intersubiektywnie ważnej wiedzy o człowieku. Nie wiem, czy autor zgodzi się na tak postawioną diagnozę zabiegu mającego uprawomocnić ważność wiedzy. Nie wiem też, czy — jeśli jest ona trafna — taka kontrola wartości wiedzy o człowieku czerpanej z tego „wyjątkowego" źródła będzie mogła zaspokoić najbardziej wybredne wymagania epistemologiczne. Czy — à propos tych wybrednych wymagań — trudności, jakie się tu zwykło stawiać, są — ewentualnie o ile są — realnym problemem czy też pseudoproblemem, wywołanym pewnym filozoficznym przesądem. Uważam, że to może być punktem wyjścia do wyjaśniającej wymiany myśli na ten temat. Punktem o tyle węzłowym, że od jego odpowiedniego okreś-

lenia zależy określona efektywność metodologiczna dalszych, bardziej szczegółowych procedur i wartość poznawcza ich wyników.

2. Pozostając zasadniczo na gruncie wskazanego źródła informacji, autor czerpie zeń wiedzę o człowieku na jakby dwa różne sposoby:

a) przez zwrot ku sobie samemu bardziej wprost, ku „ja" — przy założeniu, że jest ono wyjątkowo dogodnie ustawione do wglądu „od wewnątrz" — aby w oparciu o ten wgląd we własne „ja" formułować tezy o istocie człowieka;

b) przez analizę sposobów dynamizowania się człowieka-osoby.

Analizę pierwszego sposobu pozostawiam tu na boku, ograniczając się do wysunięcia wyżej już wypowiedzianej ogólnej uwagi. Na ten temat wypowiedzą się — jak sądzę — inni w fachowej dyskusji. Przechodzę więc do metody — niewątpliwie uprzywilejowanej przez autora *Osoby i czynu* — docierania do ujawnienia istoty człowieka poprzez analizę ludzkiego dynamizmu.

Kard. Wojtyła, chcąc zabezpieczyć siebie — i wespół z nim doświadczających siebie w sobie — przed wzięciem złudzeń co do siebie za wiedzę o sobie-człowieku wykorzystuje dogodną — i jakby kontrolną w stosunku do metody bezpośredniego wglądu w swe „ja" — szansę badania tego osobliwego przedmiotu. Szansę tę stwarza zresztą sam badany przedmiot, osoba, przez to, że działa i że się przez działanie niejako wraża w swój czyn i w nim oraz poprzez niego wyraża, objawia, „obiektywizuje". To właśnie — w elementarnym i potocznym już doświadczeniu zauważone — sprzężenie osoby ze swym czynem, jako działającego z działaniem, daje okazję pośredniego poznania, kim jest człowiek-osoba, poprzez „przyłapanie osoby na gorącym uczynku". Tę właśnie szansę eksploatuje w swym studium kard. Wojtyła. Jest ono próbą wejścia w świat osoby, człowieka, poprzez czyn.

Autor wie, że takim punktem wyjścia i sposobem wejścia w osobę mogą być także inne jej przejawy, „osobo-fanie", dane nam w odpowiednich doświadczeniach, jak doświadczenie bezwzględnej powinności działania lub niedziałania w określony sposób, doświadczenie odpowiedzialności, dobra i zła moralnego, doświadczenie miłości, międzyosobowego spotkania i uczestnictwa, doświadczenie zdumienia, pytania, dążenia do prawdy czy też doświadczenie tzw. „sytuacji granicznych", jak „egzystencjalna trwoga" czy „bycie ku śmierci", w których człowiek jakoś się otwiera i objawia sobie samemu, dając „okazję" do poznania swej istoty. Jeśli jednak autor preferuje czyn jako drogę odsłonięcia i wyjaśnienia problemu człowieka, to czyni to w przekonaniu, że w tym przypadku najłatwiej człowieka uchwycić w całości, a poza tym dlatego, że czyn jest sposobem ujawniania się osoby, którego realność przedmiotowa nie budzi żadnych zastrzeżeń i stawia najbardziej zdecydowany opór oraz

zakreśla granice dowolności interpretacji. Pod tym względem czyn wyraźnie dystansuje wyżej wymienione „antroporelewantne" fakty. To zatem tłumaczy wybór czynu. Poza tym autor nie zamierza zainteresować czytelników „sobą" czy też zaszokować ich bogactwem i oryginalnością treści „swej świadomości". Nie chce pisać traktatu z „egologii", lecz z antropologii. Istotny więc dla niego wzgląd na intersubiektywną ważność rezultatu znajduje tu dla siebie wyraz w preferowaniu najłatwiej uchwytnego, „publicznie" dostępnego i kontrolowalnego punktu wyjścia. Mamy tu siebie poznawać po swych owocach i w swych owocach — zgodnie zresztą z klasycznym adagium: „Agere sequitur esse".

3. Dziedzina działania osoby stanowi dla autora coś, co jest realnie dane i wprost doświadczane. Jest to pole doświadczenia. W tym polu odkrywa autor punkt wyjścia refleksji o człowieku. Działanie rozumie autor szeroko. Są to przede wszystkim czyny, ale również tzw. „uczynnienia", czyli to, co się dzieje w człowieku, a nawet to, co się dzieje z człowiekiem. Jest tu więc analizowana cała gama różnorodnych i niesprowadzalnych do siebie realnych i empirycznie danych dynamizmów ludzkich. W analizie tej stwierdza się niejako na równi: 1. ich realność, czyli to, że są faktem; 2. swoistą treściową zawartość, czyli to, że są takim lub takim faktem, faktem o takiej lub innej treści; 3. wzajemną do siebie niesprowadzalność, czyli to, że są różnymi faktami; 4. empiryczność, czyli to, że są poznawczo dane wprost, że się nam w swej oryginalności wprost uobecniają.

Równocześnie jednak odkrywa się, że każdy z tych dynamizmów w swoisty dla siebie sposób zawiera w sobie element, bez którego nie można by go całkowicie zidentyfikować i tym samym adekwatnie opisać. Każdy mianowicie z tych dynamizmów wskazuje — bardziej lub mniej pośrednio — na jedno i to samo źródło. Źródłem tym okazuje się wspólny podmiot tych wszystkich, różnorodnych dynamizmów. Spoza każdego z nich wyłania się w końcu zawsze ktoś jeden jako ostateczna zasada jedności ich wszystkich. Zasada ta organizuje różnorodną wielość tych dynamizmów w jedną całość i nadaje każdemu z nich ostatecznie własną jakby tożsamość. Na odkrycie tej jednej zasady wpada autor wiedziony doświadczeniem. To analiza samych dynamizmów naprowadza na fakt istnienia jednego ich źródła i równocześnie na to, jakie cechy musi ono posiadać. Nie analizujemy tu tego, w jaki sposób bliżej odbywa się owo naprowadzanie, czy jest to naprowadzanie skutku na swą przyczynę czy znaku na to, co się w nim jawi. Wystarcza stwierdzić, że na tym etapie analizy autor odkrywa fakt obecności jednego źródła oraz określa istotę i sposób jego bycia w oparciu o to, co zawiera się w treści stwierdzanych dynamizmów. Po tym etapie jednak, etapie — powiedzmy — heurezy, dokonuje autor w większości analizowanych przypadków dynamizo-

wania się człowieka — następnego, niezmiernie metodologicznego ciekawego zabiegu. Pokazuje, że konsekwencją nieprzyjęcia odkrytej — na etapie heurezy — jednej jednoznacznie określonej zasady doświadczalnie danych dynamizmów — musiałoby być zaprzeczenie temu, że dany dynamizm jest dany tak, jak jest dany, że ma taką treść, jaką objawia w doświadczeniu, co w końcu wyszłoby na stwierdzenie, że nie ma tego, co jest, i że nie doświadcza się tego, czego się doświadcza! Przykład jeden z wielu: negacja tezy o transcendencji osoby, o jej samopanowaniu czy samoposiadaniu prowadzi w prostej linii do zanegowania realności tego wszystkiego, co jako fakt doświadczenia ujmuje skrótowo formuła językowa: „mogę — nie muszę". Mogę więc pod jednym tylko warunkiem nie uznać tej tezy: zaprzeczając, że stwierdzam to, co stwierdzam, czyli przecząc istnieniu tego, co jest, co jest dane jako fakt doświadczenia. Wskazywanie na jedno źródło poszczególnych dynamizmów i stopniowe jego określanie w miarę analizy tych dynamizmów nie jest więc tylko wskazywaniem na hipotetyczną tylko ich rację i hipotetycznym tylko określeniem natury tej racji. Racji tej bowiem niepodobna wymienić na inną pod rygorem popadnięcia w sytuację poznawczo absurdalną i równocześnie kolidującą z doświadczeniem. Nie jest to zatem racja jedna z możliwych, lecz jedynie możliwa i konieczna zarazem. Konieczna dokładnie dlatego, że określa nieodzowny warunek bycia tego, co jest i co jest doświadczalnie stwierdzane. Inaczej mówiąc, konieczna dlatego, że stanowi jedyny powód uniesprzeczniający to, że dany fakt zachodzi, że ma taką treść, jaką ma, oraz że jest doświadczany tak, jak jest doświadczany. Nieprzyjęcie zatem odnośnych tez na temat źródła stwierdzanych doświadczalnie dynamizmów, a także tez bliżej określających cechy tego źródła wiąże się wprost z ignorowaniem podstaw racjonalnego myślenia w ogóle: logiki i doświadczenia.

Otóż twierdzenia autora, które metodologicznie wyrażają jedyne racje uniesprzeczniające zachodzenie stwierdzalnych w punkcie wyjścia dynamizmów, okazują się treściowo po prostu tezami o tym, kim jest człowiek. Są tezami antropologii. Tezy antropologii tego typu są więc tezami koniecznymi, apodyktycznymi [2] i zarazem są tezami realnie przedmiotowymi i uprawomocnionymi doświadczalnie. Wyrażają bowiem w swej treści to, co pozostaje w koniecznym związku z treścią faktów ujętych w zdania opisowe w punkcie wyjścia. Na skutek ukazanego jakby sprzężenia zwrotnego pomiędzy punktem wyjścia: opisem faktów a punktem dojścia: twierdzeniami wyrażającymi jedyne racje uniesprzeczniające fakty, twierdzenia o faktach niejako się „ukonieczniają". Musi tak

[2] Nie chodzi tu, rzecz jasna, o jakąś absolutną konieczność, lecz o konieczność ze względu na stwierdzane i wyjaśniane fakty.

być, jak jest i jak się jawi doświadczeniu. Twierdzenia zaś o racjach urealniają się i uempiryczniają: racja konieczna tego, co realne, nie może być sama nierealna.

Kard. Wojtyła pokazał więc nam w swym studium *Osoba i czyn* model takiej metody, którą teoria człowieka jest w stanie zapewnić charakter dyscypliny realno-empirycznej i koniecznej zarazem, czyli filozoficznej w klasycznym rozumieniu terminu „filozofia". W moim przekonaniu zresztą jedynie tak rozumiana filozofia godna jest tego imienia. Na pewno zaś ludzie, szukając ostatecznych wskazówek do rozstrzygnięcia zagadek swego realnego losu, bezwiednie oglądają się nie za inną, tylko za tą właśnie.

Jeśli tak się rzeczy mają, to pokazanie w antropologii drogi do takich tez jest rzeczą z punktu widzenia metodologii tej dyscypliny niezmiernie ważną. Nie wydaje mi się, by ktoś zaproponował i by można było w ogóle zaproponować model metody uzyskiwania takich tez alternatywny względem zastosowanego w *Osobie i czynie*. Rzecz jasna, przedstawić dobry, efektywny model metody to jeszcze nie to samo, co wypracować go w szczegółach. Wydaje mi się jednak, że jakieś udoskonalenie metody w tej dyscyplinie może polegać na bardziej szczegółowym opracowaniu tego modelu. Jeszcze inną rzeczą jest sprawne posługiwanie się w praktyce tym modelem. Autorowi *Osoby i czynu* nie trzeba mówić, bo sam o tym wie, że pod tym względem jego książka może i winna być doskonalona, jak każde dzieło ludzkie.

4. Programowo nie interesowałem się dotąd treścią antropologicznych tez *Osoby i czynu*, analizując jedynie ich metodologiczny charakter. Okazyjnie chcę zwrócić przecież uwagę także na ich treść, choć i tym razem nie bez ścisłego związku z metodą jej określania. Uderza mianowicie w sposób widoczny zbieżność treści głównych tez o człowieku w *Osobie i czynie* kard. Wojtyły z tezami *Książeczki o człowieku*[3] zmarłego niedawno prof. Romana Ingardena. Chodzi głównie o zawartą w niej rozprawę *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. Zbieżność treści tez *Osoby i czynu* i wyników Ingardena:

tylko ktoś, a więc podmiot świadomy może być odpowiedzialny;

tylko podmiot wolny może być odpowiedzialny;

tylko podmiot odniesiony do świata wsobnych, niezmiennych wartości może być odpowiedzialny (inaczej: absurdem jest człowiek pojęty jako absolut wolności, określający prawa moralne dla siebie);

tylko ktoś, kto zachowuje swą identyczność pośród zmieniającego się dokoła niego świata, może być odpowiedzialny;

---

[3] Kraków 1972. Nas interesuje głównie zawarta w *Książeczce* rozprawa *O odpowiedzialności*.

tylko ktoś, kto zachowuje substancjalną identyczność jako realne „ja", może być odpowiedzialny;

tylko ktoś, kto zachowuje realną identyczność mimo śmierci ciała, może być autentycznie odpowiedzialny itp.

— musi zafrapować każdego. W tej sytuacji staje się zupełnie zrozumiałe, że treściowa zbieżność tez antropologii obu autorów musi wzbudzić zaciekawienie co do zastosowanej w obu rozprawach metody ich formułowania i uzasadniania. Pod tym względem rozprawa *O odpowiedzialności* okazuje się metodologiczną niespodzianką. Wbrew pozorom nie jest to tylko marginesowy przyczynek do etyki. Jest to natomiast — mimo swej zwięzłości — zarys traktatu filozoficznego o człowieku, tyle że zbudowanego w oparciu o analizę „antroporelewantnego" faktu moralnego: faktu odpowiedzialności. Sam zresztą Ingarden we wstępie do *O odpowiedzialności* stwierdza w formie metodologicznej deklaracji, że chociaż chodzi mu o ujawnienie sensu odpowiedzialności i odkrycie koniecznych jego warunków, to jednak formułowanie tych warunków wybiegnie poza dziedzinę moralności i jej teorii: etyki. Chodzi o zbudowanie antropologii filozoficznej. I faktycznie, przy okazji analizy sensu odpowiedzialności i formułowania — jak sam Ingarden określa — warunków możliwości sensu odpowiedzialności padają jedna za drugą, podobnie jak u Wojtyły, tezy o człowieku.

Lecz jakie to są tezy pod względem metodologicznym? Czy mają one jedynie charakter ustaleń warunków możliwości samego tylko sensu odpowiedzialności czy raczej warunków możliwości empirycznie stwierdzalnego faktu o takim sensie? Czy nie są to warunki możliwości bycia tego, co stwierdza się jako realny fakt? I czy koniec końców nie pyta się tu o konieczne warunki tego sensu po to właśnie, by sobie ten fakt ostatecznie wyjaśnić, czyli podać racje uniesprzeczniające jego zachodzenie — jak to czyni Wojtyła? Otóż nie wydaje się, by trzeba tu było korygować Ingardena, ponieważ pośrednio sam on tego dokonał. Jego rozprawa *O odpowiedzialności* jest realizacją najwyraźniej zmodyfikowanego — w stosunku do zadeklarowanego we wstępie — programu metodologicznego. Nie chodzi i nie może Ingardenowi chodzić tylko o warunki możliwości sensu jedynie, odkąd analizowany sens fenomenu dany jest wyłącznie jako treściowa zawartość realnego faktu, jako treść tego, co realnie istnieje, a jako realnie istniejące bywa stwierdzone. Realny człowiek przeżywa realną odpowiedzialność i w związku z tym stawia sobie całkiem realnie zaadresowane pytania. Ma tu zatem miejsce:

1. zmiana w określeniu metodologicznego charakteru punktu wyjścia analizy: nie o sens po prostu chodzi, lecz o fakt mający określony sens. Ta zmiana pociąga za sobą zmianę

2. w zakresie metody: ustala się i określa nie tyle warunki możli-

wości sensu, lecz warunki możliwości bycia faktu o takim sensie. Odnośne pytania powstające w tym kontekście nie są dlatego jedynie pytaniami „o istotowe związki", lecz także pytaniami o racje uniesprzeczniające zachodzenie określonych co do sensu faktów realnych. I wreszcie zmiana trzecia jest

3. zmianą metodologicznego charakteru punktu dojścia: formułowane jako warunki możliwości tezy nie są tylko tezami o „wolnych istotach". Są to konieczne, ze względu na stwierdzone fakty, tezy o tym, kim jest w istocie realny człowiek. Są to w tym sensie tezy konieczne i realne. Metodologiczny program antropologii, jaki realizuje Ingarden, to program filozofii człowieka w klasycznym rozumieniu tej dyscypliny, program identyczny w swej istocie z metodologicznym modelem *Osoby i czynu*.

Nie od dziś wiadomo, jak łatwo znaleźć w badanym przedmiocie to, co się w nim dostrzec pragnie. „Liking thinking" ma nazbyt wiele już swych ofiar, by wolno było lekceważyć przestrogę, jaka z wymowy tego faktu płynie. Nie chciałbym być jeszcze jedną ofiarą myślenia podług pragnień. Dlatego jestem ciekaw, co inni sądzą i co napiszą o metodzie autorów *Osoby i czynu* oraz *Książeczki o człowieku*, czyli o metodzie antropologii filozoficznej. O człowieku napisano oczywiście wiele, nawet czy nie nazbyt wiele, interesujących rzeczy. Chodzi jednak o to, jaką wartość poznawczą przedstawia i może dla trzeźwo myślącego człowieka przedstawiać to, co się o nim mówi. Chodzi po prostu o rzetelną metodę antropologii filozoficznej. O niej nie powiedziano dotąd zbyt wiele. Dlatego każda próba w tym zakresie zasługuje na należne jej zainteresowanie. Zarówno więc *Osoba i czyn*, jak i *Książeczka o człowieku* winny stać się przedmiotem dyskusji nie tylko antropologów, ale również metodologów filozofii człowieka.

LA METHODE DE L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

EN MARGE DE *LA PERSONNE ET L'ACTE* DE CHARLES WOJTYŁA ET DU *PETIT LIVRE SUR L'HOMME* DE ROMAIN INGARDEN

Résumé

L'auteur constate et analyse la similitude de la méthode utilisée par. Ch. Wojtyła dans *La personne et l'acte* et par R. Ingarden dans *Petit livre sur l'homme*. Les deux penseurs adoptent au point de départ deux phénomènes différents dont ils traitent: l'acte et la responsabilité. Ces phénomènes sont traités en tant que faits dont le sens est donné. Par conséquent, formuler les conditions de leur sens veut dire formuler les raisons qui rendent non contradictoire l'existence même de ces faits. Les conditions ainsi posées s'avèrent en leur contenu thèses concernant l'homme comme sujet final de l'acte et de la responsabilité. Il s'agit

donc là des thèses anthropologiques. En tant que thèses formulant les conditions nécessaires pour faits réels et expérimentalement vérifiés, elles sont en même temps des affirmations portant le caractère philosophique, au sens classique du mot philosophie. De telles analyses sont l'occasion et la base qui permette de formuler une méthodologie de la philosophie de l'homme d'un certain type.